



MODELOS DE RACIONALIDAD ÉTICA EN LA ESCUELA DE ATENAS: DEL PROTÁGORAS A LA ÉTICA NICOMÁQUEA

Alejo José G. Sison

Entre los estudios contemporáneos de la ética existe una proliferación de obras dedicadas al *análisis histórico-semántico* de términos como la *virtud (arete)*, el *alma (psyche)* y el *saber (techne, episteme)*, como al examen de los valores reconocidos por las sociedades de determinadas épocas¹. El propósito de este artículo es el de identificar los distintos modelos de incorporación del saber en el obrar moral ensayados en la *Escuela de Atenas*. Como uno de los objetos prioritarios de la ética, el saber es susceptible de modulaciones conceptuales condicionadas por el tiempo. "Condicionadas" y no "determinadas" ni "instadas", comoquiera que el tiempo –en cierto modo, fruto de la mente humana en su esfuerzo por comprender el cambio– no tiene ni "razón" ni "intención": tampoco es, propiamente, causa. Visto con mayor precisión, el tiempo no es otra cosa que la medida de la potencialidad; la cual, siempre está a la espera del acto, en sí mismo atemporal, para su real y efectiva causación.

Realizamos una lectura genética de los *diálogos de Platón* –de acuerdo con las cronologías convencionales– y detectamos una

1. Véase por ejemplo las obras de Alasdair MACINTYRE, "A Short History of Ethics", London: Routledge & Kegan Paul, 1967; "After Virtue", Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981; "Whose Justice? Which Rationality?", London: Gerald Duckworth, 1988.

evolución en su doctrina: distinguiremos, en primer lugar, las enseñanzas atribuibles al Sócrates histórico, y los desarrollos efectuados por su discípulo señero. De ahí pasaremos a considerar los resultados de la labor completiva realizada por Aristóteles, específicamente en la *Ética Nicomáquea*. Nuestro instrumento principal para el estudio será la analogía –tanto en su versión interna, en la misma obra, o externa, con otras obras– y nuestra guía, las constantes dosis de un recto sentido histórico.

1. *El relativismo sofista y la "tecnificación" de la ética en Sócrates*

Sin duda la más conocida doctrina entre aquellas que se atribuyen a Sócrates, es aquella según la cual la virtud es ciencia. Esta sentencia, cumplidamente paradójica, ha sido un objeto de estudio constante para los cultivadores de la ciencia ética a lo largo de los siglos. Nosotros también nos dedicaremos a su escrutinio, con la esperanza de que al aclarar lo que Sócrates entendía por el término *ciencia*, se nos revele simultáneamente el concepto singular que formaba de la *virtud*.

Para Sócrates, como para sus contemporáneos, existía un *saber indiferenciado y polivalente*; una especie de ciencia o conocimiento "ideal". Designado por la palabra griega *episteme*² y afines, denota

2. Este término aparece relativamente tarde en la literatura clásica griega. Emparentado con el verbo *epistamai*, en la *Ilíada*, comienza a emplearse inequívocamente no ya para denotar el "hacerse cargo" de los hechos de un caso particular, sino para indicar la habilidad de realizar una determinada acción. Ambos vocablos, como *sophia*, y a diferencia de *gignoskein* y *synienai*, tienen por significado primario el de "eficiencia en el obrar", "inteligencia práctica"; a veces se restringe a una técnica o habilidad en un campo concreto, y otras, se aplica a una actitud generalmente racional a la vida. (Cfr. John GOULD, "The Development of Plato's Ethics", Cambridge: Cambridge University Press, 1955, pp. 8-15).

Martha CRAVEN NUSSBAUM ("The Fragility of Goodness", Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 94) expresa la opinión de que al menos, hasta el tiempo de Platón, no existía distinción sistemática o generalizada

destreza práctica o habilidad adquirida; y derivadamente, una suerte de explicación racional del carácter o del comportamiento humano. Viene a ser equivalente, en el lenguaje de nuestros días, después de una multisecular tradición aristotélica, al vocablo "técnica", que igualmente tiene inconfundibles raíces griegas. Posee indisociablemente una dimensión teórica y otra práctica; y es la materia primaria de la educación o formación (*paideia*)³.

Una de las interpretaciones más estimulantes de esta biunívoca relación entre la *virtud* (*arete*) y el *saber*, (*episteme*) es aquella propuesta por Gould:

En adelantar la tesis que el *arete* sólo puede conseguirse mediante el *episteme*, Sócrates no afirmaba que el *arete* resulta necesariamente de una aprehensión personal de la naturaleza del bien y del mal (mucho menos, del Bien y del Mal), sino que para alcanzar el *arete* lo que se requiere es una suerte de *habilidad* moral, comparable en algunos aspectos, a la habilidad creativa o artística de alfareros, zapateros y similares; lo entrevisto por Sócrates era el *episteme* como una especie de saber *cómo*, es decir, saber *cómo ser moral*⁴.

Como el mismo autor reconoce, se basa en una precisión hecha por Gilbert Ryle sobre el doble valor cognoscitivo de *episteme*, el

alguna entre *episteme* y *techne*; ambas conviniendo en significar "arte" y "ciencia".

3. Cfr. Paul FRIEDLÄNDER, "Plato. The Dialogues. First Period", London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 6. Expone los dos modelos de conocimiento vigentes durante la época socrática: "first, technical-vocational instruction, as in the case of the physician or sculptor, designed to teach the practice of a skill (*epi techne*) and second, human (*or cultural*) education (*epi paideia*), designed to make the pupil into a person in his own right, different from the teacher".

4. Ibid., p. 7: "In putting forward the thesis that *arete* is only to be attained by *episteme*, Socrates was *not* asserting that *arete* necessarily results from a personal apprehension of the nature of good and evil (still less, of Good and Evil), but that for the achievement of *arete* what is required is a form of moral *ability*, comparable in some respects to the creative or artistic ability of potters, shoemakers and the like; that the *episteme* which Socrates envisaged was a form of knowing *how*, knowing, that is, *how to be moral*".

saber qué y el *saber cómo*⁵. *Episteme* es, por tanto, "la venturosa conclusión de un proceso de teorización ética, necesariamente anterior al comportamiento moralmente aceptable"⁶. Aun estando conforme en lo sustancial, que éstas son las dos vertientes de *episteme*, digamos tan sólo que la tesis socrática es todavía más radical de lo que pueda insinuar Gould. *Episteme* no es medio para conseguir *arete*, sino que ambas aparecen simultáneamente, exigiendo inflexiblemente una la presencia de la otra en el mismo sujeto. Existe entre las dos una identificación plena, de modo que queda perfectamente legitimado el estudio de las propiedades de alguna de ellas tal como se reflejan en, o desde el punto de vista de, la otra. Y con respecto a la relación entre lo teórico y lo práctico en la *episteme*, no está netamente establecido que sean momentos temporalmente sucesivos como "etapas" de la actividad técnica. Hay indicios de que la acción humana sea bastante más unificada y fluida.

La originalidad socrática yace precisamente en tornar la *ética* en *ciencia*, y en habilitar para ella como *paradigma* la *técnica*⁷. Varias son las razones que le han empujado a este curso de acción, unas surgidas de las circunstancias históricas en las que se desenvuelve y otras, fruto de una opción o una actitud casi estrictamente personal.

5. Cfr. *ibid.*, p. 30. (Ver también Gilbert RYLE, "The Concept of Mind", London: Hutchinson, 1963, pp. 55-57).

6. *Ibid.*, p.4: "The successful conclusion of a process of ethical theorizing, necessarily prior to morally acceptable behaviour".

7. La aptitud de la técnica como paradigma para el razonamiento ético en Sócrates ha sido el objeto de un estudio extensivo por parte de T. IRWIN, "Plato's Moral Theory", Oxford: Clarendon Press, 1985, pp. 6-10 y de David L. ROOCHNIK, "Socrates' use of the techne-analogy", *Journal of the History of Philosophy*, 1986, vol. XXIV, pp. 295-310.

Gerasimos X. SANTAS ("Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues", Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 147) señala un doble movimiento en la inducción socrática aplicada a la ética: de varias artes-ciencias a una arte-ciencia generalizada; y de una arte-ciencia generalizada a la ética.

Entre los móviles externos, hemos de aludir, en primer lugar, a la acérrima oposición de Sócrates al *relativismo sofista*. Reivindica lo objetivo o absoluto como suprema categoría ética, y lo ejemplifica, en el nivel "cognoscitivo" con la *técnica*: "Sócrates considera naturalmente a la acción moral como análoga a la acción técnica, que es el prototipo de acción que tiende a conseguir un bien absoluto y objetivo mediante un sistema de principios igualmente objetivos, racionales, garantizados. Hay que establecer una *techne* de la acción humana como tal"⁸. Con esta actitud, choca frontalmente con los sofistas para quienes la ética se reduce a un conjunto caótico de normas y costumbres, reglas y prácticas, empíricamente comprobables y socialmente reconocidas y aceptadas.

Examinemos por un momento las *características de la técnica*, indistintamente en cuanto *saber y actividad*, que la hacen merecedora del calificativo "absoluto". Acabamos de mencionar la *objetividad*, que permea tanto las reglas del hacer como los criterios según los que se enjuicia el resultado o el producto. Son siempre los mismos; "asépticos" con respecto a las condiciones subjetivas –apetencias, preferencias, creencias...– de aquél que los lleva a cabo. Supuesta causa de la objetividad técnica es la *razón*: consiste en un esquema formal, apriorístico y plenamente determinado al que sólo tiene que "conformarse" una materia indiferente y bruta, por mediación del artesano. Representa un *método* o un modo de proceder *garantizado*; es decir, *infalible* una vez que se cumplan los requisitos mínimos por parte del agente –su destreza manual y conocimiento rudimentario– y del material –su disposición–. Dentro de lo físico, quizás sea de las cosas más *susceptibles de una medición exacta*, tanto según la coordenada geométrica-espacial como la aritmética-temporal⁹.

8. José VIVES, "Génesis y evolución de la ética platónica", Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1970, p. 43.

9. Cfr. T. IRWIN, "Plato's Moral Theory", pp. 73-75, enfatiza como ventajas del modelo técnico de razonamiento, la "objetividad", la "racionalidad"

En su intento de transformar la ética en una ciencia (*episteme*), en una técnica, Sócrates no hacía sino obedecer a un fuerte impulso de *interiorización*. Anteriormente, Sócrates había realizado un desplazamiento de los valores clásicos de Grecia –la salud física, la belleza del cuerpo, la riqueza honesta y la juventud disfrutada con los amigos¹⁰– a lo íntimo y absoluto del hombre, al bien de su alma. La *episteme* o técnica ética corresponde a esa cura o *terapia psíquica* que también tiene una eficacia purificadora y elevadora. El que la practica, en la medida en que enfoca su atención a su propia alma, es "subjetivista", pero no por ello egoísta. El egoísta cuida celosamente los bienes materiales y corpóreos, guardándolos para sí con el temor constante de que mengüen o desaparezcan. Esta actitud es insostenible con respecto a los bienes "espirituales", pertenecientes al alma, pues siguen una dinámica o economía diferente de lo material. Otra consecuencia del dicho esfuerzo de interiorización es la mayor certeza o convicción que proporciona en la acción. Ya no es una serie de actos desvinculados, sino en cuanto transidos por el conocimiento técnico, producen una mayor seguridad –se puede dar razón de ellos–. Esta confianza en sí mismo –cierto acuerdo interno–, por otra parte, está sostenida por el pensamiento de que la verdad "vista" ha de expresarse, traducirse en acción, si aspira a ser completa.

Al realizar esta función específica, acompañado por el conocimiento en su origen, desarrollo y fin, el agente moral coincide de nuevo con los demás agentes técnicos –médicos, pilotos, jinetes–

y la "enseñabilidad"; M. NUSSBAUM, "The Fragility of Goodness", pp. 89-90, ve representada en la técnica el triunfo humano mediante la razón sobre la variabilidad del destino (*tyche*).

10. Estos valores se enumeran en un antiguo escolio griego recogido por Giovanni REALE en "Il problemi del pensiero antico", vol. I, Milano: CELUC, 1972, p. 407: "Essere sano è il ben che è dato a noi sommo: indì vien del corpo aver bellezza; senza frode essere rico è il terzo, e poi con gli amici godere la giovinezza".

cuyas excelencias se determinen sobre todo cada cual según su arte¹¹.

La *analogía técnica* aplicada a la acción moral admite en Sócrates un divergente desarrollo inicial, hacia lo *teleológico* y hacia lo *ejemplarista*. Por lo que respecta a la teleología, cabe definirse la técnica como una actividad ordenada a la consecución de un fin –lo *bueno*– previamente conocido y apetecido¹². La elección y organización de los medios obedece al resultado final que el técnico ya posee, por lo menos intencional o tendencialmente. El cariz ejemplarista de la técnica se asoma tan pronto que se entienda que el fin se le presenta al sujeto bajo la forma de un modelo, patrón o paradigma –lo *bello*– que debe reproducir o imitar¹³. La técnica, entonces, en cuanto teleológica y ejemplarista satisface integralmente las exigencias del ideal griego no sólo de saber sino también de la virtud: *kalos kai agathos*¹⁴.

Esta "tecnificación" o "epistemificación" de la ética, sin embargo, no podía ser una solución final. Desde luego se mostraba como arma tremendamente eficaz para combatir el relativismo sofista, por introducir el valor absoluto –"objetividad"– mediante el conocimiento en la ética. Pero pronto aparecieron los límites internos –*paradojas* en la mente de otros que se mueven preferentemente en un nivel lingüístico–; la técnica no podía servir sino analógicamente para la actuación moral¹⁵. La primera dificultad

11. Cfr. J. VIVES, op. cit., p. 38.

12. Cfr. *ibid.*, p. 49. El cariz teleológico de la ética socrática se desarrolla en el artículo de Gerasimos SANTAS ("Two Theories of Good in Plato's Republic", Archiv für Geschichte der Philosophie, 1985, vol. 67, pp. 223-245) en el que indica que la finalidad es la esencia misma de la racionalidad.

13. Cfr. *ibid.*, p. 52.

14. Cfr. Werner JAEGER, "Paideia", México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 19.

15. Así lo entiende, por ejemplo John GOULD, op. cit., p. 31 y José VIVES, op. cit., p. 62. Además, podemos considerar las paradojas o las aporías como el meollo de la "crítica" platónica a la ética socrática, en las líneas maestras en que lo propone Hans Georg GADAMER ("The Idea of Good in

surge a partir de la cuestión de la *enseñabilidad*: a diferencia de las técnicas "tradicionales" como la arquitectura, la medicina, y las distintas artesanías con la cerámica, la madera, el cuero, etc..., no quedaba meridianamente claro que la ética fuera objeto de instrucción, de transmisión verbal entre "expertos" y aprendices. En segundo lugar, no se lograba identificar la *materia específica* sobre la que versaba—"informándola"— esta ciencia: su *ergon* tanto en el sentido subjetivo como objetivo. Y por último, mientras que las otras técnicas se comportaban *éticamente neutrales*, al ser su "perfección" indiferente al bien y al mal, esta nueva ciencia no ostentaba tal característica; antes bien se determinaba conforme al dicho criterio de bondad o maldad.

Sobre la primera de las incoherencias generadas por una aplicación unívoca de la técnica a la ética, digamos tan solo que una respuesta cabal tendría que aclarar, ante todo, cómo ha de entenderse los sujetos y objetos específicos de enseñanza, como la enseñanza misma en cuanto actividad. Con respecto a la segunda—la *materia específica* de la ética—, la trataremos de analizar bajo la guisa del *utilitarismo* o *hedonismo moderados* (es decir mitigado por el cálculo racional ausente en el sibaritismo o hedonismo absoluto) que muchos suelen señalar como nota distintiva de la ética socrática tal como se explica en el "Protágoras"¹⁶.

Platonic-Aristotelian Philosophy", New Haven: Yale University Press, 1986, p. 33).

T. IRWIN ("Plato's Moral Theory", pp. 76-77) señala como las dos dificultades principales, la necesidad de hallar una ciencia o técnica subordinante del bien y del mal y el posible mal empleo de dicha ciencia.

16. Así, por ejemplo, como máximo representante de la manualística, tenemos a Theodor GOMPERZ ("Pensatori Greci", vol. II, Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1950, 2ª ed., pp. 451-474). Es un punto de vista ya tradicional que inició Jenofonte, como nos señala María RASCHINI ("Interpretazioni socratiche", vol. I, Milano: Matorati Editore, 1970, pp. 52-78). Artículos recientes relevantes al respecto son los de Joseph MOREAU, "Le paradoxe socratique", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1978, vol. 110, pp. 269-279, y René SCHAEERER, "Sur la thèse platonicienne de la vertu-science", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1979, vol. 111, pp. 73-74.

Calificar a una ética de *utilitarista* no implica que también sea *hedonista* ni al revés. La primera reduce o identifica la noción de bien con lo *útil*; la segunda con el *placer*. Ambas etiquetas son de fácil adscripción a una ética que tome la técnica como paradigma científico: denotan sistemas teleológicos, o sea, el bien que persiguen se sitúa en el fin y no en el desarrollo de la misma actividad; ese bien resulta ser parcial y extrínseco al obrar y es producto de un modo de conocimiento. Su coincidencia en estos rasgos fundamentales justifica que los examinemos en conjunto.

El lugar preferido en el que se fundamentan las lecturas utilitaristas y hedonistas de la ética socrática es el siguiente:

Ya que nos pareció que la salvaguarda de la vida consistía en la recta elección del placer y del dolor, del mayor y el menor, del más numeroso y el que menos, tanto de más lejos como de más cerca, ¿no os parece una *métrica*, en principio, el examen de la superioridad y de la inferioridad o la igualdad de uno y otro?

Necesariamente.

Puesto que es métrica, seguro que será un arte y una ciencia.

Asentirán¹⁷.

Al contrario de lo que pueda parecer, este sesgo de la ética socrática no constituye propiamente el tema de su especulación en este diálogo (en el sentido en que pueda serlo, por ejemplo, en el "Filebo", que trata expresamente de la naturaleza del placer). El propósito original de esta obra es el de dilucidar a la vez la enseñabilidad y la unidad de la virtud, ejemplificada –según su extensión y comprensión– por la virtud "política"¹⁸. Sirve de fondo para ambas cuestiones el acuerdo tácito en que la virtud es

17. Protágoras 357a-b. ("Diálogos" (Emilio Lledó Iñigo et. al., eds.) vols. I-IV, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1981-1988).

18. Cfr. Protágoras 318e: "Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que puede él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir".

una forma de conocimiento *-techne-*; y así habremos llegado al meollo del presente asunto.

Existe una discusión entre los estudiosos sobre la exactitud con que se tilda de utilitarista y hedonista a Sócrates¹⁹. De mayor interés, sin embargo, que el determinar el lado en que cada cual se atrinchera es conocer las "armas" o las razones con las cuales se procura defender. Gosling y Taylor que inicialmente admiten como indiscutible hecho que Sócrates lo es²⁰, a la postre se encuentran con todo género de dificultades que ponen en duda si esta técnica o ciencia métrica es realmente factible, o mejor dicho, practicable. Aun cediendo que haya nociones intuitivas de placer y dolor que se prestan a ser sumadas y comparadas unas con otras, la medición no resulta tan fácil de realizarse²¹. Hasta el momento, siempre se ha operado sobre cantidades actuales y objetivas cuyos valores son comunicables sin mayores complicaciones intersubjetivas. Ahora, no obstante, se propone utilizar dicha técnica con objetos "prospectivos" o hipotéticos; es decir, con las varias alternativas de

19. En términos generales apoyan esta postura C.C.W. Taylor en su traducción y notas del "Protagoras" (Oxford: Clarendon Press, 1976) y junto con J.C.B. GOSLING en el libro "The Greeks on Pleasure" (Oxford: Clarendon Press, 1982); y se muestran contrarios a ella Cornelia J. DE VOGEL en su artículo "Two main problems concerning Socrates" (Leiden: E.J. Brill, posterior al 1969) publicado en Theta-Pi, vol. 2-1; José VIVES en "Génesis..." y Carlos GARCIA GUAL en su traducción y comentarios al "Protágoras" (Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1981).

20. Cfr. J.C.B. GOSLING y C.C.W. TAYLOR, op. cit., p. 50: "We suggest, then, that the third possible interpretation -(that which most unlikely leads to equivocity and error as previously contemplated)- is that it is the undifferentiated thesis that pleasure is the only underderivatively good thing and that 'pleasant' and 'good' are different names for one and the same characteristic".

21. Cfr. C.C.W. TAYLOR, "Plato's Protagoras", Oxford: Clarendon Press, 1976, pp. 195-196: "Such objects cannot be literally put in a scale, measured, etc. Hence, whatever sort of comparison is involved it must be a very different sort from that suggested by the simple model of weighing and measuring, operations which involve the direct physical juxtaposition of objects either with one another or with a standard object such as a balance or measuring rod".

acción y la suma de consecuencias –nocivas o beneficiosas– que procederían si de verdad alguna de ellas se realizase. Haría falta un técnico sumamente cualificado que se demostrara capaz de sintetizar y enjuiciar según el criterio de máximo placer y mínimo dolor, los efectos de todas las posibles acciones; apoyándose en la memoria de acciones similares en el pasado y en la imaginación de los resultados de acciones novedosas en el futuro. Los que deniegan este rótulo al pensamiento de Sócrates justifican estos pasajes como una concesión –sin cesión completa– hacia el interlocutor, para constituir así el punto de partida necesario para el diálogo²². Su actitud se asemeja a la de un médico, que en su afán de curar al enfermo, desea conocer el cuadro sintomático íntegro durante la exploración. De ninguna manera debe entenderse como una expresión fidedigna de su opinión personal; sólo se hace eco del modo de pensar y actuar que predomina en el vulgo²³. Su parecer sincero, filosóficamente cualificado ha de rastrearse en otros diálogos –el "Gorgias", el "Fedón" y sobre todo, la "República", donde abandonado ya por completo el placer, acude a la justicia (*dike*), como concepto moral sumo que subsume todos los demás–²⁴. Esta es la interpretación que actualmente prima, dejando, con razón, espacio para la evolución y desarrollo del pensamiento, y guardándose de la fácil tentación de encontrar contradicción entre los distintos diálogos²⁵.

22. Cfr. Paul FRIEDLÄNDER, "Plato. The Dialogues. First Period", London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1965, pp. 6-7; Carlos GARCIA GUAL, "Protágoras" (traducción y notas) en la Colección de Diálogos coordinada por Emilio Lledó Iñigo, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1981 (vol. 37), p. 492.

23. Cfr. W. JAEGER, "Paideia...", p. 504; C.J. DE VOGEL, "Two major problems...", p. 22; FRIEDLÄNDER, "Plato. The Dialogues...", p. 21.

24. Cfr. J. VIVES, "Génesis y evolución...", p. 64; C.J. DE VOGEL, "Two major problems...", p. 23.

25. Cfr. R. HACKFORTH, "Hedonism in Plato's Protagoras", Classical Quarterly, 1928, p. 40.

A pesar de todas sus diferencias, lo que resulta incuestionable tanto para la una como para la otra postura es que la anterior tesis se menta en auxilio de otra más nuclear: que nadie comete el mal voluntariamente (o si se quiere, nadie yerra a sabiendas)²⁶. La técnica o ciencia métrica sirve infaliblemente al que de veras la posee; y conversamente, la ignorancia con respecto a ella es la raíz de todo mal moral o error.

Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y dolores. Que eso son los bienes y los males. Y no sólo por falta de una ciencia, sino que además con lo anterior habéis reconocido que por la de una ciencia de medir. La acción que yerra por falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia. De modo que eso es el 'someterse al placer': la mayor ignorancia²⁷.

Por lo tanto, la asunción de la técnica como paradigma para la ciencia ética por parte de Sócrates ha dado lugar al gran problema acerca de su *objeto propio*. Todo objeto "científico" en cuanto tal —es decir, en cuanto se distancia de su estado natural y se torna en foco de una mirada especulativa— exige una dimensión material y otra formal. A la segunda corresponde la métrica propuesta en el "Protágoras". Hemos demostrado que con respecto a la primera, los placeres y dolores, no resultan del todo aptos por no ser susceptibles de una medición exacta: la ética versa sobre *bienes* y males prácticos y "practicables"; es decir, *que están por hacer*. Al no ser posible trasladar la especificidad técnica al ámbito de la ética

26. La ambivalencia consentida y válida —formulada en términos cognoscitivos y volitivos— de esta doctrina pilar del socratismo avala nuestro propio parecer que aún no existía para él la noción de facultades anímicas, sino que eran funciones de un todo e indiferenciado principio vital.

27. Protágoras 357d-e. Véase también 358c-d: "Por tanto, dije yo, hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parecer, disponerse e ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes. Y cuando uno se vea obligado a escapar entre dos males, nadie eligirá el mayor si le es posible elegir el menor".

—el campo de acción como la variedad de la acción misma son ilimitados— se vuelve también por consiguiente irresoluble la cuestión de que si la virtud, la supuesta técnica ética, es una o múltiple.

Por lo que se refiere a la segunda gran aporía, la diferencia entre la *intencionalidad* técnica y *ética*, diremos brevemente que "la perfección de la acción técnica como tal es de suyo independiente de que se use con buenos o malos fines ulteriores: en cambio la intención del agente determina siempre intrínsecamente la perfección de la acción moral... La técnica versa siempre sobre fines próximos, pero la moral dice necesariamente relación con el fin último de las acciones humanas"²⁸. En atención a esta distinción se juzga mejor al que comete un error técnico a sabiendas, y peor al que realiza el mal moral deliberadamente. El fin o el bien hacia el cual tiende la técnica ya está suficientemente definido, como lo son también los medios o instrumentos que intervienen para su consecución; los de la ética, en cambio, no se determinan hasta que haya llegado el momento preciso de actuar (hasta entonces, sólo genéricamente), y tal indeterminación se transmite a los medios que conviene emplear. En este sentido se dice que la ética es eminentemente *eurística*; y el momento presente, el obligado lugar de encuentro. La ambivalencia intencional entre técnica y ética de la que padecía Sócrates tiene su raíz en el aún primitivo estado de desarrollo de su teoría psíquica, en la que la inteligencia no queda suficientemente discernida de la voluntad²⁹.

Permítasenos ahora emitir un somero juicio en torno al supuesto hedonismo-utilitarismo de la ética socrática. La posibilidad de esta apreciación descansa sobre la aplicación, al principio indiscriminada, del modelo técnico a la ciencia ética. En el "Protágoras", en ningún momento afirma Sócrates categóricamente que el *placer* (y por afinidad ya justificada, *lo útil*) sea el bien: se limita simplemente a declarar que es *algo bueno*, haciéndose eco de una verdad

28. J. VIVES, op. cit., p. 78.

29. Ibid., p. 80. El autor se adscribe a una opinión original de Pohlenz, "Der Hellenische Mensch", Gotinga, s.a., p. 9.

psicológica universal por elemental. Todas las fuentes y las referencias secundarias concuerdan en presentar el perfil psicológico de Sócrates como de eximio equilibrio e integridad: en absoluto era un tipo patológico ni del lado de la "incontinencia" ni del lado del "ascetismo". En la exacta medida en que el placer se considere como un bien, así —ni más ni menos— ha de perseguirse. La misma estructura del diálogo muestra un sometimiento neto del placer al conocimiento, particularmente como *métrica* o *cálculo*; y universalmente, o sea, conforme a los principales testimonios socráticos en su conjunto, como *virtud*. En ese nivel sí que sería tolerable e incluso certero introducir la nota de "absolutez" en el bien, en el nivel cognoscitivo y no en el empírico propio del placer. Es igualmente admisible el parecer según el cual Sócrates poseía una noción todavía indiferenciada del bien que comprendía confusamente lo útil, lo placentero y lo ético³⁰. La ciencia ética entonces consistiría en determinar lo *verdaderamente* útil y lo *verdaderamente* placentero (entiéndase esa "verdad" en términos de duración o persistencia)³¹, ambos de los cuales convierten con el bien específicamente moral. Lo que bajo ningún pretexto sería correcto es establecer una conmensuración, basada en sus resultados o productos, entre el *eu prattein* de la ética y el *eu poiein* de la técnica, como exige el hedonismo-utilitarismo académico.

2. La superación platónica del paradigma técnico ("*Gorgias*", "*Menón*", "*Teeteto*")

Si el "Protágoras" es el diálogo en el que mejor se exponen las

30. Cfr. *ibid.*, p. 70.

31. Así lo entienden explícitamente J.C.B. GOSLING y C.C.W. TAYLOR en su comentario al "Protágoras" en "The Greeks on Pleasure" (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 67: "...in writing *Protagoras* Plato presented what he took to be Socrates' actual view of the nature of goodness, viz, that goodness is identical with *long term* (el subrayado es nuestro) pleasantness".

contradicciones internas a la adopción del paradigma técnico para la ética, el "Gorgias" es el diálogo de transición, el punto de flexión que nos encarrila derechamente hacia el desarrollo platónico³². Paulatinamente se abandona la especificidad material u objetiva propia de toda técnica o artesanía y se deriva hacia planteamientos más racionales o "formales" para la ética.

La métrica de placeres que ha servido en el "Protágoras" como saber ejemplar, equívoco con la virtud, es sustituida ahora por la retórica. No podemos sobrevalorar el papel que desempeña la *retórica* —el arte de las palabras— en la vida política ateniense. Tan es así que llega incluso a constituirse su libre ejercicio como rasgo definitorio a la par que generante del régimen democrático; y cualquier ateniense que piense hacer valer su ciudadanía, fracasaría si no la dominara. Pronto dejó de ser medio para confundirse con el mismo fin de la política. Estrechamente ligada con la política, por un movimiento transitivo obligado para la mente griega clásica, lo está también con la ética. En su calidad de ético y crítico social, "no debe, pues, extrañarnos que Platón haya atacado a la retórica y a la política ateniense; con más precisión, que haya atacado a la política a través de la retórica"³³. Sin embargo, el pensamiento de Platón no era tan burdo como para condenar, con absoluta falta de escrúpulos, a la retórica como tal. No era más que instrumento, viciado por las intenciones sofísticas poco loables, pero cuya eficiencia igualmente podía ponerse al servicio de la verdad: Así entendía, de forma patente, al método dialógico o *dialéctico*.

Verbalmente acosado por Sócrates para dar una definición de su pericia, responde Gorgias en los comienzos del diálogo:

32. Cfr. W. JAEGER, "Paideia", p. 517; J.C.B. GOSLING y C.C.W. TAYLOR, "The Greeks on Pleasure", p. 82; J. VIVES, "Génesis y evolución de la ética platónica", p. 108.

33. J. CALONGE RUIZ, "Gorgias" (Introducción), p. 12; Cfr. Charles H. KAHN, "Drama and Dialectic in Plato's Gorgias", Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1983, vol. I, p. 76.

Sócrates: ... Veamos; contéstame también así respecto a la retórica; ¿cuál es el objeto de su conocimiento?

Gorgias: Los discursos³⁴.

Mas la contestación no es suficiente para distinguir netamente la *retórica* de las demás artes que también versan sobre *discursos*; en cierto sentido, toda arte o ciencia es un discurso –lenguaje, jerga– sobre su *objeto propio*. Fuertemente apelado, Gorgias prosigue en su esfuerzo de mejor perfilar el concepto. A diferencia de las demás artes que se refieren a operaciones manuales, en la retórica, "toda la actividad y eficacia se produce por medio de la palabra"³⁵, más aún, "prescinde de la acción total o casi totalmente"³⁶. Su discurso gira en torno de "los más importantes y excelentes de los asuntos humanos"³⁷; tiende hacia el mayor bien que les procura la libertad y a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad"³⁸. Y del siguiente modo culmina la persecución de tan elusivo saber:

Sócrates: Me parece, Gorgias, que ahora has expuesto casi con exactitud lo que, según tú, es la retórica; y si te he entendido bien, dices que es *artífice de la persuasión* y que toda su actividad y el coronamiento de su obra acaban en esto³⁹.

Gorgias se ha mostrado como un arquero de magnífica puntería, pero que se ha equivocado de blanco. Todo lo que ha expuesto hasta su penúltima afirmación hubiera sido válido para la ética –siempre que se entienda "palabra" en su riqueza semántica original–; mas en la conclusión, se ha visto truncado. Se obstina en dotar a su arte-ciencia con un valor medial-instrumental respecto a los fines extrínsecos –de dominio y poder a través de la per-

34. Gorgias 449d.

35. Gorgias 450b.

36. Gorgias 450d.

37. Gorgias 451d.

38. Gorgias 452d.

39. Gorgias 453a.

suasión— del orador. Permanece al margen de la virtud y de la justicia, de aquello que —para Platón (como para Sócrates)—, constituye lo absoluto en el plano cognoscitivo y tendencial⁴⁰.

Detengámonos ahora en los adelantos que ha significado este diálogo para la teoría ética; en otras palabras, en las ventajas que han surgido de la consideración de la *retórica* como la nueva *episteme* suprema, y por tanto, prototípica.

La elección de los *discursos* o *logoi* como su *objeto específico* lleva consigo un provecho nada despreciable. Delimita un campo suficientemente amplio, coextensivo con el de la acción. Comprende los "pensamientos", las elaboraciones teóricas, preferentemente; pero tampoco excluye la materialidad de las "palabras", de los objetos artificiales y "manufacturados"⁴¹. La opción ante esta alternativa está clara: la retórica se ocupa del elemento formal de los discursos; de su orden racional y de su valor estético; de su virtualidad o fuerza persuasiva, equivalente a su poder de crear una sólida creencia u opinión. Requiere una adecuación perfecta y mútua entre signo y significado ("hilemórfica"), entre la actividad y su pretendida eficacia persuasiva ("energomorfotética"). Desde una perspectiva cualificada, se asemeja a un camino que va haciéndose simultáneamente a sí mismo, hasta encontrar su destino final. Pero como ya preveníamos, su meta ha de sustituirse con la virtud,

40. La diferencia entre la retórica gorgiana y la retórica "terapéutica" (Stanley ROSEN, "Plato's Symposium", New Haven: Yale University Press, 1987, p. XLVII) que propugnan Sócrates y Platón puede cifrarse en varios planos: aquélla es un *pseudos* de ésta, que constituye la verdadera actividad política (FRIEDLÄNDER, "Plato. The Dialogues", p. 253); aquélla sólo versa sobre los instrumentos mientras que ésta sobre los fines rectores de acción (IRWIN, "Plato's Moral Theory", p. 116); aquélla concreta una "elección de vida" u "opción fundamental" diversa de ésta (GRADAMER, "Dialogue and Dialectic", New Haven; Yale University Press, 1980, p. 6); y finalmente, ésta incluye una comprensión más amplia del bien en general, como resultado y en su propio "hacerse" (MACINTYRE, "Whose Justice? Which Rationality?", p. 70).

41. J. VIVES, op. cit., p. 98.

—cierta cualidad connatural a las cosas con rectitud, orden y perfección— cuya presencia nos agrada y nos hace buenos⁴².

La *técnica* —representada aquí por la retórica— necesita *sublimarse* si pretende servir para explicar el comportamiento humano, si quiere transformarse en ciencia *ética*⁴³. Debe renunciar a tener un objeto material propio, porque no hay ninguna acción humana que sea exclusivamente ética. Basta el objeto formal para definir esta ciencia: la atención al aspecto bajo el cual todas y cada una de estas actividades se relacionan con un fin superior y último⁴⁴. Desde luego, la "tenuidad" de este objeto propio lo torna harto difícil de sostener frente a las presiones fuertes para encontrar un estatuto más consistente. Parece que fue a esta tentación precisamente, que Platón más tarde sucumbió, cuando "cosificó" —en opinión de otros—⁴⁵ la realidad moral, bajo la guisa de las ideas metafísicas de lo bello, lo bueno y lo justo.

Aparte de la novedosa elaboración del objeto propio de la ciencia ética, como un absoluto que hay que alcanzar —*to beliston*— contrapuesto al valor relativo y subjetivo de lo placentero —*to hedu*— hay otro avance que la alegoría con la retórica nos proporciona. La ética se nos presenta no como producto de una mísera fe, creencia, opinión o conjetura (*doxa, pistis*) sino de un auténtico conocimiento (*episteme*). Conocimiento que además exige, para su ulterior verificación, la capacidad de dar razón, de atribuir a causas más altas, el desarrollo de la propia conducta.

42. Cfr. Gorgias 506d-e.

43. Cfr. H.G. GADAMER, "The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy", p. 121: "dialectic is not a *techne* that one learns like writing, not something that others (illiterates) cannot do. Thinking, to be sure, is an art, but an art that is practiced by every one and that one is never finished learning. And how to live is just as little an art that one could ever be finished learning... The ideal of a life harmonized rightly, is —precisely as the result of dialogue— a *logos* (statement in words), which directs us to an *ergon* (deed), to choosing what is right in the moment of choice".

44. Cfr. J. VIVES, op. cit., pp. 99-100.

45. Cfr. *ibid.*

Para ello, es menester fundamentar esta ciencia del obrar en una ciencia de la naturaleza verdadera (*physis*) de aquello sobre el cual el obrar versa⁴⁶. Es con esta intención que Platón minuciosamente distingue las auténticas artes-ciencias, referentes tanto al cuerpo como al alma, de sus sucedáneas sofísticas⁴⁷.

La familiaridad con la verdadera naturaleza humana revela en el "Gorgias" una principalidad dual —el cuerpo y el alma—; y la distinción en la parte anímica de varias aptitudes tendenciales⁴⁸. Su virtud o excelencia propia entonces puede concebirse como el orden y concierto —la buena disposición— entre sus distintos elementos; y en función de ella está el grado de felicidad que se alcanza⁴⁹.

Estas nuevas ideas contenidas nada más que larvadamente en el "Gorgias", enriquecen sustancialmente la ética platónica la distinción entre ciencia siempre verdadera y opinión, que puede ser recta o errada; entre lo práctico-poiético y lo puramente teórico, el carácter eminentemente formal del bien, etc... Tendrán una elaboración más consumada y detallada en los diálogos posteriores como el "Menón", la "República" y el "Teeteto". Además, indiquemos tan sólo que estos desarrollos en la noción de saber ético se han realizado paralelamente con los logros en el estudio de la estructura psíquica.

Obrando en el supuesto axiomático de que la *virtud* es ciencia, y es en llegar a esta meta como alcanzamos la felicidad, resulta que hay dos procedimientos mediante los cuales nos acercamos a ella: en primer lugar, el *conocimiento*, por el cual uno sabe positivamente el camino y es capaz de guiar a otros recorriéndolo; y en segundo lugar, la *opinión verdadera* por la cual uno tantea

46. Cfr. Gorgias 483a.

47. Cfr. Gorgias 464a-465e.

48. Cfr. Gorgias 479b, 499d, 504c, 506d-508a, 518a...

49. Cfr. J. VIVES, op. cit., p. 123; J.C.B. GOSLING y C.C.W. TAYLOR, op. cit., p. 80; W. JAEGER, op. cit., p. 534.

correctamente el camino y puede dirigir a otros, sin haberlo recorrido ni conocido de antemano.

Por lo tanto, la *opinión verdadera* (*orthe doxa*), en relación con la rectitud del obrar, no será peor guía que el *discernimiento* (*phronesis*); y es esto, precisamente, lo que antes omitíamos al investigar acerca de cómo era la virtud, cuando afirmábamos que solamente el discernimiento guiaba correctamente el obrar. En efecto, también puede hacerlo una opinión que es verdadera⁵⁰.

Mientras en el "Gorgias" asistimos al momento cumbre del empeño platónico de elevar y sublimar la *techne*, adaptándola a las necesidades peculiares de la ética, en el "Menón" somos testigos de la tendencia opuesta, de rebajar y limitar la *episteme*, tornándola aplicable a la misma ética: ¿será el modo típicamente platónico, genial y dialéctico, de enviarnos el profundo mensaje de que la ética no es ni técnica ni ciencia puras?⁵¹

Desde el punto de vista práctico, de cara a los resultados fácticos, no parece haber diferencia alguna entre la *ciencia* (*phronesis*) y la *opinión correcta* (*orthe doxa*). Ambas pueden conducir al objetivo previamente señalado que es la virtud. Sin embargo, por lo que se refiere a la estabilidad o firmeza, es la ciencia la que lleva la incuestionable ventaja:

Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una *discriminación de la causa* (*aitias logismoi*)⁵².

La sujección de la opinión, por naturaleza volátil, se realiza mediante una red o trabazón de razonamientos válidos, ordenados

50. Menón, 97b-c; cfr. Menón 98c.

51. Cfr. J. VIVES, op. cit., p. 191; P. FRIEDLÄNDER, "Plato. The Dialogues", p. 288.

52. Menón 97e-98a.

conforme a una lógica "causal". Con este fin interviene en el proceso cognoscitivo la *reminiscencia*, cuyo papel primordial consiste en la conversión de argumentos verosímiles –las hipótesis– en verdades inmutables:

Y ésta es, amigo Menón, la reminiscencia (*anamnesis*), como convenimos antes. Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión y, además, difiere aquél de ésta por su vínculo⁵³.

La reminiscencia desempeña una función preponderantemente metódica respecto a la verdad. Tratando de ella de la manera más aséptica posible, es decir, deliberadamente haciendo caso omiso de todo el conjunto de suposiciones que entraña –la pre-existencia del alma, el estatuto extra-mental de la verdad, el principio de la simpatía universal, el valor de la *ascesis*– la podemos explicar como una especie de autognosis progresiva y gradual del alma⁵⁴. La verdad se encierra, ya reside de modo latente en el alma; y su búsqueda es, en realidad, nada más que el desplegar, por parte del alma, de este contenido. El re-conocimiento de la verdad requiere un trato personal, en el que se origina una certeza también personal sobre lo reconocido⁵⁵. La verdad –ampliése al saber, a la ciencia y a la virtud– propiamente no se comunica ni se trasvasa de una persona o inteligencia a otra. Se revela sólo tras un proceso de interiorización o profundización en la propia alma⁵⁶. Y ese proceso de recogimiento o recolección, de discernimiento causal es, probablemente, el sentido más hondo de la reminiscencia⁵⁷.

53. Idem.

54. Cfr. W. JAEGER, "Paidea", p. 559.

55. Cfr. R.S. BLUCK, "Plato's Meno", Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 32.

56. Cfr. J. VIVES, op. cit., p. 193.

57. Cfr. F.M. CORNFORD, "Principium Sapientiae", Cambridge: Cambridge University Press, 1952, p. 59.

Todavía en el contexto del "Menón" nos son legitimados algunas precisiones más referentes al modelo epistémico que Platón configura para la ética. Aunque en el terreno práctico —como es el de conocer el camino que conduce a Larisa y recorrerlo—⁵⁸ establece explícitamente la equivalencia entre la *ciencia* y la *recta opinión*; en otros campos —como es el de la geometría analítica—⁵⁹ cuida mucho de diferenciarlas. Se postula la especificidad de cada tipo de "conocimiento", en sentido amplio, a su objeto; en un grado suficiente, por lo menos, para discernir lo teórico (las matemáticas) de lo *práctico* (el camino correcto de un sitio a otro). Este atributo "accidental", "formal" de los objetos epistemológicos más tarde evolucionará en las ideas ya hipostatizadas de la "República"⁶⁰: la teoría de las ideas inicialmente se propone como una doctrina comprensiva de conocimiento y no de ontología, para apoyar los propósitos éticos con los valores de necesidad y

58. Cfr. Menón 97a.

59. Cfr. Menón 82b-86a.

60. Cfr. República V, 473c; VI, 487a. Manteniendo las puertas abiertas a la necesaria ontología, pero reconociendo los propios límites personales y aquellos impuestos por la temática del presente estudio, hagamos el esfuerzo titánico de extricar de tan rico tejido de pensamiento sólo aquellos hilos que nos permitan terminar dignamente con nuestros objetivos. La "República" es uno de los diálogos en que Platón demuestra su gran talante metafísico. Sin embargo, en el conjunto de su producción filosófica, la parte metafísica ha de considerarse nada más que un *excursus* respecto a sus propósitos ético-políticos. Como prueba interna en apoyo de nuestra opinión citemos tan sólo la colocación del Bien como clave de bóveda del cielo platónico ideal; y a nivel de prueba externa, el hecho de que "Las Leyes" sea su obra terminal: la primera obsesión de Platón siempre ha sido el hombre y la ciudad; o más concretamente, la felicidad del primero en cuanto realizable en el segundo. En la "República", Platón trata de los distintos grados de saber, hipostatizados como formas o ideas. La *ética* en cuanto ciencia no corresponde estrictamente a ninguno de ellos. Únicamente cabe entenderse como el correlato de la *dialéctica* —el esfuerzo vital que asciende, re-asume y supera la multiplicidad de lo contingente-cambiante en la unidad de lo necesario-inmóvil.

universalidad⁶¹. Por otra parte, la disparidad o desemejanza entre la ciencia y la opinión sólo esbozada aquí –la primera es, por necesidad de su definición, verdadera, mientras que la segunda es susceptible de error o de falsedad– recibirá en el "Teeteto"⁶² un tratamiento cabal: son grados ascendentes hacia el saber perfecto, el juicio verdadero acompañado por *logos*, superior no sólo a la percepción sino también a la opinión correcta.

En resumen, por lo que a Platón respecta, detectamos un neto desarrollo –que de ningún modo significa un abandono de planteamientos anteriores, sino su enriquecimiento dialéctico– en el concepto de saber equiparable con o equivalente a la virtud. Ensayamos varios modelos, partiendo del paradigma técnico heredado de su maestro Sócrates, entre los cuales destacamos la *métrica* ("Protagoras"), la *retórica* ("Gorgias") y la (cor-)recta *opinión* ("Menón"). Cada uno de estos prototipos epistémicos proporcionan a su ideal de *virtud-ciencia* aptitudes nuevas. En cuanto *métrica*, busca la medida exacta, justa y normativa entre los extremos que representarían un exceso o un defecto. A semejanza de la *retórica*, persigue la adecuación, proporción o ajuste pleno entre lo material (la palabra para la retórica, la acción para la ética) y lo formal (el sentido para la retórica, la relación al bien para la ética), la actividad íntegra y su pretendida eficacia: su bondad-y-belleza (*kalos kai agathos*), el ideal de la perfección griega. En

61. Cfr. R.S. BLUCK, op.cit., p. 44: "I conclude that Plato's theory of Forms was from the first a comprehensive theory of knowledge, but that he intended to apply it primarily to moral values".

62. En el "Teeteto" (cfr. 201c-210b), encontramos una triplicidad ascendente de niveles cognoscitivos –la percepción (*aisthesis*), la opinión verdadera (*doxa*), y el juicio verdadero acompañado por *logos*– ninguno de los cuales tampoco corresponde exactamente con el saber ético, que constituye nuestro interés primordial. Es de una inestimable ayuda, sin embargo, para aquilatar el estatuto epistemológico del mismo, que reúne elementos de la experiencia sensible, de la opinión y del razonamiento causal.

Cfr. John MCDOWELL, "Plato. Theaetetus", Oxford: Clarendon Press, 1977, pp. 228-259; David BOSTOCK, "Plato's Theaetetus", Oxford: Clarendon Press, 1988, pp. 202-241.

cuanto *opinión correcta*, subraya la practicidad que lo aleja equidistantemente de la contemplación y del hacer puros.

La elaboración del tipo de saber idéntico a la virtud lleva pareja la construcción de un aparato metafísico concorde, tal como lo encontramos en la "República" y en el "Teeteto". La jerarquía de objetos ontológicos que en ellos se describe corresponde a la variedad de graduaciones o mixturas posibles y existentes entre lo fijo y lo mudable, lo necesario y lo contingente, lo uno y lo múltiple. Esta mezcolanza ya dada en la naturaleza, la ha de realizar y en cierto sentido, imitar, el hombre, mediante su obrar virtuoso⁶³.

3. *El saber práctico en Aristóteles*

A pesar de la crítica⁶⁴ que el mismo Aristóteles elabora y que sus comentaristas se encargan de desarrollar, quizás desenfocadamente, el Estagirita jamás ha conseguido librarse —a excepción de que el saber se reduzca exclusivamente a la definición lógica como parece insinuarse— de aquella sentencia socrática que une incondicionalmente la ciencia o el saber (*episteme*), con la virtud (*arete*) dentro del marco de la felicidad (*eudaimonia*)

63. Margherita ISNARDI PARENTE, en su libro "Techne. Momenti del pensiero greco di Platone ad Epicuro" (Firenze: La Nuova Italia, 1966, pp. 14-15) identifica como el problema fundamental del platonismo el de introducir la idea en el mundo del devenir, máxime cuando se ha insistido tanto en la contraposición entre la eternidad e inmovilidad del mundo de las *ousiai* y el carácter lábil y transeunte del mundo de la *genesis*. Esta dificultad por otro lado se agudiza tan pronto que se quiera reflexionar sobre la acción humana. En el caso de la naturaleza inconsciente, lo soluciona mediante el obrar del Demiurgo, artífice del universo; y propone, por lo tanto, una salida similar para la naturaleza humana, capaz del obrar praxica, poiética, y técnica.

64. Cfr. Ética a Nicómaco I, 6, 1096a 12-1097a 13. (Manejamos la edición de Julio Pallí Bonet, traducción y notas, Emilio Lledó Iñigo, introducción. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1985.)

específicamente humana. La *eudaimonía*, hacia la cual todos los hombres por naturaleza y mediante sus potencias necesariamente tienden, comienza a depender –merced a los esfuerzos de la Escuela de Atenas, de la que Aristóteles es continuador– ya no tanto de factores externos, como es la suerte y el destino, reunidos en un personaje benevolente y tutelar (*daimon*), sino de nuestra propia actividad o función (*energeia*, *ergon*). Esta actividad, al principio tan polivalente como es la vida y las formas que ésta puede adoptar, termina por polarizarse y condensarse en la teoría o la contemplación. Cada género de vida se resume y se supera en un género superior que culmina en la *vida contemplativa*⁶⁵: cuando la más alta facultad humana, la inteligencia o el *nous* opera –cognoscitivamente, según su "naturaleza"– sobre el objeto supremo. En absoluto es una coincidencia que haya mentado como digno colofón de su especulación ética un libro que verse particularmente sobre ella⁶⁶.

Abundando en esta idea –por lo ya mencionado, nada original– de que la felicidad consiste en el desempeño de cierta actividad cognoscitiva, –la *teoría* o la *contemplación*–, examinemos las razones que la erigen en la más excelsa obra humana o *praxis* perfecta. La contrasta en primer lugar con las diversas técnicas –la carpintería, la zapatería, la imaginaria– ninguna de las cuales, por su falta de universalidad y necesidad, cumple la función del hombre en cuanto hombre: son saberes parciales. Por el mismo criterio de parcialidad quedan descalificadas las otras funciones, laxamente cognoscitivas por aprehensivas, como aquellas

65. Entran en su consideración tres tipos de vida correspondientes a tres grados ascendentes de felicidad humana (cfr. *Ética* a Nicómaco I, 5, 1095b 15-1096a 12), determinados según su objeto: La *vida voluptuosa* o *apoláustica*, que se centra en el goce sensible y provecho del instante; la *vida política*, que se vuelca hacia la obtención y perpetuación de honores, y la *vida teórica* o *contemplativa*.

66. Nos referimos concretamente a los cc 7 y 8 del l. X de la *Ética Nicomáquea* sobre la felicidad perfecta y los argumentos por los cuales ésta se identifique con la vida contemplativa.

realizadas por la mano o el ojo: son saberes de lo concreto y sensible del mundo real. Tampoco responderán a las exigencias felicitarias la suma total ni de las actividades técnicas ni de las operaciones de la sensibilidad; sino que requiere una síntesis superior e integradora. Únicamente nos resta –así por lo menos lo considera Aristóteles– un tipo de actividad práxica, restrictiva del hombre en cuanto tiene razón o *logos*; y que se manifiesta de modo insigne en su hablar o manejo del lenguaje:

Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón... entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, ..., por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno⁶⁷.

En definitiva, la actividad humana por excelencia es una surgida de la parte más noble del alma –y por lo tanto es vida– realizada de acuerdo con la razón. Y es así que llega por primera vez a la noción de *virtud (arete)*, como la excelencia propia de esta *actividad (energeia)* o forma de vida humana, la *praxis racional y razonada* (en el sentido que se deriva de, es acompañada por y está en cumplimiento de la razón o *logos*)⁶⁸. En términos algo trastocados por su misma carga especulativa, Aristóteles irremediabilmente mantiene la estrechísima unión entre virtud y ciencia en su estudio de la *felicidad* humana.

67. Ética a Nicómaco I, 7, 1098a 2, 6-8. Cfr. *ibid.*, I, 7, 1098a 12-15: "...la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente...".

68. Corresponde a la razón práctica aristotélica dar una explicación causal de una acción de modo que ésta parezca digna de un ser racional e instar para que esta acción se lleve efectivamente a cabo (cfr. A. MACINTYRE, "Whose Justice? Which Rationality?", pp. 124-126). La razón práctica adquiere realidad a través del silogismo práctico, que incluye tanto una premisa universal (sobre lo bueno y lo posible) como otra particular –el movimiento deliberativo entre ellas–, y termina en la acción (cfr. M.T. THORNTON, "Aristotelian Practical Reason", *Mind*, 1982, vol. XCI, p. 75).

El vigor de este postulado infaliblemente se transmite a su cuadro analítico de las virtudes en atención a las partes o facultades anímicas que perfeccionan⁶⁹. Nos fijamos, ante todo, en la división de las excelencias humanas en *éticas* y *dianoéticas*. Las primeras se refieren a nuestra manera de estar y obrar en el mundo humano o sociedad, los hábitos y las costumbres; mientras que las siguientes miran a nuestro modo de entender y reflexionar, a la materia distintiva de la enseñanza⁷⁰. Alterando el acento bien por el lado de la práctica (*ethos*), o bien por el lado de la enseñanza (*didaskalia*), lo que Aristóteles bajo ningún concepto estaría dispuesto a admitir es que existiese algún tipo de virtud desvinculado del saber o de la ciencia, del gobierno del *logos*.

Con la advertencia preliminar de que en la *Ética* se investiga no para saber qué es la virtud sino para ser buenos –ya que el saber qué es el bien sería completamente inútil si no se practica– empieza a tratar de las diversas virtudes *éticas* de los libros II a V. Consecuente con su afán de subrayar el carácter *práctico* y habitual, cuida de no llamarles saberes o ciencias estrictas. En cualquier caso, procura sin cansancio dar a entender que lo importante no es el saber qué –el contenido conceptual sobre el cual la ética como ciencia o teoría versa– sino el "saber cómo". La rectitud de la razón, la justa media entre el exceso y el defecto, la voluntariedad e intencionalidad de la acción son todos valores prácticos. Es un límite impuesto por la misma materia bajo consideración –la acción humana– que no es posible agotar conceptualmente.

69. Claramente éste es el espíritu que anima o inspira la redacción del c. 13 del I. I de la *Ética a Nicómaco* (1102a 5 ad finem) que relaciona el alma en la integridad de sus partes con sus virtudes o excelencia propias.

70. Cfr. *Ética a Nicómaco* II, 1, 1103a 14-18: "La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de 'costumbre'".

La persistente relación entre la virtud y el saber reluce con mayor potencia cuando trata de las virtudes *dianoéticas* en el l. VI. Vuelve con un breve apunte sobre las partes del alma –la irracional y la racional– y la división ulterior de la segunda:

una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes; porque correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica (epistemikon) y a la segunda, razonadora (logistikon), ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera”⁷¹.

Estas dos últimas partes han pasado a la tradición como la *razón teórica* y la *razón práctica*, respectivamente, cada una con su elenco propio de virtudes-saberes.

A la *razón teórica* le corresponde las siguientes disposiciones perfectivas: el *nous*, la *sophia* y la *episteme*; mientras que a la *razón práctica*, le pertenecen la *phronesis* y la *techne*. Examinemos sumariamente el modo preciso en que cada una de estas cualidades cumple la definición de virtud-saber; es decir, la manera exacta en la que relacionan el alma con la verdad.

La *phronesis* (prudencia, opinión moral) es la virtud que en el ámbito de lo contingente rige la acción humana. Capacita el hombre a deliberar rectamente sobre lo que es bueno o conveniente –y por contraste, lo malo o nocivo– para sí mismo, no en un dominio restringido o particular, sino para el vivir bien en general⁷². Si admitimos, por otra parte, la distinción entre la acción (*praxis*) y la producción (*poiesis*), según la cual el fin de la primera es

71. *Ética* a Nicómaco VI, 1, 1139a 6-14.

72. Cfr. *Ética* a Nicómaco VI, 5, 1140a 26-28. En 1140b 3-5 se propone una definición similar: “...la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”.

inmanente, y el fin de la segunda es extrínseca y trascendente⁷³; se torna necesaria la aparición de otra virtud complementaria para la razón práctica –la *techne* o el arte–. En cuanto "modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera"⁷⁴, Aristóteles exclusivamente se plantea el hecho de la producción o fabricación de artificios y sus relaciones con la ética. De modo alguno en esta obra enfoca su discusión hacia la creación artística y el problema de las relaciones entre lo bello y el bien.

Entre las virtudes de la razón teórica, la primera que Aristóteles tematiza es la *episteme* (ciencia, conocimiento científico). Una vez que quede a salvo lo común entre los objetos de la razón teórica –lo necesario y eterno, y por tanto, ingénito e indestructible– se establece lo peculiar del objeto de la *episteme* en que éste es enseñable, y en sentido inverso, susceptible de ser aprendido⁷⁵. La posibilidad de su transmisión descansa sobre la demostración: a partir de unos principios universales, se llega a conclusiones particulares (silogismo, deducción); o comenzando con lo concreto e inmediato arriba a los principios necesarios y explicativos (inducción)⁷⁶. En efecto, "la ciencia es un modo de ser demostrativo...; cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente"⁷⁷.

El *nous* (intelecto, entendimiento intuitivo) es el saber acerca de los principios –aquellas proposiciones válidas que aunque en sí mismas son indemostrables, generan toda la demostración y

73. Aristóteles repite taxativamente que el género de la acción es distinto del de la producción; y en *Ética a Nicómaco* VI, 5, 1140b 5-8, adelanta la razón siguiente: "Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin".

74. *Ética a Nicómaco* VI, 4, 1140a 9, 20.

75. Cfr. *Ética a Nicómaco* VI, 3, 1139b 23-27.

76. Cfr. *Ética a Nicómaco* VI, 3, 1139b 28-31.

77. *Ética a Nicómaco* VI, 3, 1139b 32-34.

ciencia de modo indefectible⁷⁸. Y por último, la *sophia* (sabiduría filosófica), que es, a la par, la más excelente de las artes y la más exacta de las ciencias⁷⁹. Reina suprema entre las virtudes teóricas porque el que la posee "no sólo debe conocer lo que sigue de los principios (*episteme*), sino también poseer la verdad sobre los principios (*nous*). De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables"⁸⁰. Con respecto a la prerrogativa que ejerce sobre las virtudes dianoéticas-prácticas, suficiente ya se ha dicho: es un saber único, absoluto por referencia a las circunstancias o condiciones subjetivas del sujeto, y contempla un objeto universal y necesario.

Recapitulamos ahora sobre la teoría aristotélica. No se puede decir —ni siquiera acudiendo a la famosa crítica en el c. 6 del I. I de la *Ética Nicomáquea*, que pretende ser una refutación de la tesis platónica—, que Aristóteles de hecho y en lo más profundo de su pensamiento, abandone la postura que termina por identificar el saber con la virtud. Sólo hay una mayor conciencia de la necesidad de cambiar el *énfasis* conforme a la virtud de que se trate: el saber, que es casi lo único y absoluto para las virtudes dianoéticas, tiene que ceder espacio —sin dejar de ser con matices lo primordial— a la práctica y al ejercicio para las virtudes éticas. No hay hábito o costumbre que carezca de una dimensión cognoscitiva; máxime si aspira a ser virtud. Media entre el saber y la virtud, cumpliendo el papel de sustrato común para ambos, el alma: el saber y la virtud son indiscriminadamente "excelencias" o "perfecciones" suyas.

Sin embargo detectamos, en el conjunto de la doctrina aristotélica, una distinción fluctuante por lo que respecta a las partes o "facultades" anímicas, que dificulta la biunívoca correspondencia

78. Cfr. *Ética a Nicómaco* VI, 6, 1140b 32: "...hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia..."; 1141a 8: "el intelecto, como disposición de estos principios".

79. Cfr. *Ética a Nicómaco* VI, 7, 1141a 12, 18.

80. *Ética a Nicómaco* VII, 7, 1141a 19-21.

entre estas mismas y las virtudes-saberes. El "sistema" de las virtudes pergeñado por el Estagirita no es perfecta: es abierta, cambiante y susceptible de mayor especificación, al encontrarse criterios más cabales para efectuar las divisiones.

Entre las diversas "taxonomías" psíquicas ofrecidas por Aristóteles, hay algunas asimilables a otras. Es el caso ejemplar de la tripartición del alma, conforme a los grados de vida, en lo vegetativo, lo animal-sensitivo y lo espiritual, en un primer momento; y su división más adelante, en sus partes irracional y racional. En el hombre, la parte irracional comprende las funciones vegetativas y animales, *virtualmente* asumidas por lo espiritual, al que corresponde, con propiedad, la parte racional (que a su vez desempeña operaciones intelectivas y volitivas). Otras ordenaciones o clasificaciones psíquicas no son tan fácilmente resolubles por asimilación. Pensamos en la distinción entre el entendimiento y la voluntad por un lado, y la división ulterior del entendimiento en lo teórico y en lo práctico: desde luego la línea divisoria no aparece tan claramente marcada, si se examinan los actos atribuidos a cada uno.

El desfase o desajuste, en el cuadro de las potencias o facultades anímicas necesariamente repercute en la teoría —por exigencias de su definición, "unitaria"—, de las virtudes. Los términos de la articulación —las partes anímicas, las virtudes-saberes—, y sus junturas o intersticios —el "acoplamiento" de las partes anímicas, de los géneros de virtudes-saberes en la integridad anímica, "epistémica-arética"— no se definen con suficiente nitidez. Surgen solapamientos inevitables entre las virtudes perfectivas de la parte irracional (la templanza, la fortaleza) y de la parte racional (la prudencia); la virtud propia de su conjunto (la justicia) con las virtudes éticas; todas las virtudes aludidas hasta el presente con las dianoéticas; y como máxima complicación, todas estas virtudes sumariamente con aquéllas específicas de la razón práctica (la prudencia, el arte) y de la razón teórica (la sabiduría, el intelecto, la ciencia). Más aún, no comparece —al menos, por lo que a la *Ética*

se refiere— un *locus* habitual para la creación artística; el saber que dirige la producción de lo bello.

No nos concierne por el momento solucionar las vaguedades de la ética aristotélica; sino tan sólo estudiarla como punto de desarrollo de la ética griega clásica en general. Y en particular, analizar el desarrollo o evolución de la misma, sirviéndonos de los conceptos de *alma* (*psyche*), *saber* (*episteme*) y *virtud* (*arete*) que históricamente se han ido enriqueciendo. Antes de concluir, permítasenos hacer un par de observaciones puntuales sobre el pensamiento aristotélico que quizás arrojen luz sobre estos problemas.

En primer lugar está la interpretación de la razón por Aristóteles como la facultad indiscutiblemente superior en el hombre. Tanto insiste en este aserto que la virtud de las demás facultades —y por una transitividad lógica, la virtud del compuesto humano en general— cabría reducirla al *sometimiento* (digamos político, no despótico) a esta instancia suprema. Puede tergiversarse entonces la noción de una virtud específica o propia de cada potencia o facultad, que ya no consiste en la excelencia con que desempeña su función sino en la completud de su sumisión a la razón. Junto con este legado conflictivo está la concepción de la voluntad como puramente desiderativa u oréxica. Es una voluntad con el peligro constante de asimilarse a la razón en su uso teórico o especulativo —porque el deseo es la operación más cognoscitiva de la voluntad, ya que busca la *identidad* con su objeto (el sujeto mantiene su *alteridad* "a regañadientes", como fuente continua de frustración)—. Queda incapacitada, por lo tanto, para una función superior, más perfectivo, de posesión o amor unitivo; así como para un papel dominativo o productivo, en el caso de la técnica o arte. Sufre cierta degradación al no proponerse decididamente una diferencia específica por referencia a los apetitos irracionales concupiscibles. La voluntad no es el entendimiento o la razón, pero tampoco puede estar al margen o en contraposición a ella. El tomarla restrictivamente como deseo obedece a una mala estrategia para afirma el



dominio –mejor sería hablar de tiranía– de la razón. La voluntad necesita reivindicarse, rehabilitar los derechos que le son propios –ante todo, aquellos referentes a su uso posesivo o amoroso– si queremos llegar a una teoría de la acción humana lo más ajustada posible a la realidad, aquí y ahora, "práctica".